

На правах рукописи

Логиновский Сергей Сергеевич

**СПЕЦИФИКА
СВЯТООТЕЧЕСКОЙ ГНОСЕОЛОГИИ
(религиоведческий анализ)**

Специальность 09.00.13 —«Религиоведение,
философская антропология, философия культуры»

**АВТОРЕФЕРАТ
Диссертации на соискание ученой степени
кандидата философских наук**

Екатеринбург — 2005

Работа выполнена на кафедре философии
Челябинского государственного педагогического университета

Научный руководитель: доктор философских наук, профессор
Самсонов Владимир Федорович

Официальные оппоненты: доктор философских наук, профессор
Князев Валентин Михайлович
кандидат философских наук, доцент
Иванова Евгения Владимировна

Ведущая организация: Челябинский государственный
агроинженерный университет

Защита состоится «15» сентября 2005 года в 15:00 часов на заседании диссертационного совета Д 212. 286. 02 по защите диссертаций на соискание ученой степени доктора философских наук при Уральском государственном университете им. А. М. Горького по адресу: 620083, г. Екатеринбург, пр. Ленина, 51, комн. 248.

С диссертацией можно ознакомиться в научной библиотеке Уральского государственного университета им. А. М. Горького.

Автореферат разослан 11 августа 2005 г.

Ученый секретарь диссертационного
совета, доктор философских наук,
профессор

В. В. Ким

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность темы исследования. Стремление выйти за границы эмпирической действительности, стремление к чему-то, в буквальном смысле, *метафизическому*, является неотъемлемым признаком человека. В философии указанное стремление формировало целые школы, в рамках которых в качестве главной цели всех действий человека указывалась необходимость соединения с иной, нежели земная действительность, реальностью – с Богом. И в настоящее время, несмотря на бурное развитие науки, стремление к Богу, попытки Его познания не стали достоянием истории. При этом современный человек, в отличие от человека девятнадцатого века, ослепленного небывалыми успехами науки, признает, в качестве бесспорного факта, то, что наука не может заменить собой всех форм познания мира. Все, что ускользает из поля зрения науки и ориентированной на нее классической теории познания, могут и должны компенсировать другие формы духовного постижения мира, среди которых не последнее место занимает религия.

Сказанное особенно актуально там, где традиционные методы науки и философии бессильны. В первую очередь это касается постижения Бога. Дело не в том, что наука и философия не пытались, используя свою методологию, подвергнуть исследованию и эту сферу бытия, напротив, история изобилует примерами подобных попыток. Однако все эти попытки не привели к скольконибудь значимым результатам. Сама повторяемость неудач говорит об их неслучайности, о том, что особая природа объекта познания требует столь же особых методов его постижения. Религия обладает богатым арсеналом подобных методов. Обращение к ее многовековому опыту может существенно обогатить и философию, и науку. Целью такого обращения к религиозному опыту должна быть не попытка замены научных и философских способов постижения действительности, а стремление к синтезу многообразных когнитивных практик, созданных и реализуемых в прошлом и настоящем. Для успешного реше-

ния этой задачи необходимо иметь представление о том, что представляют собой когнитивные практики, участвующие в синтезе. Если относительно науки и тесно связанной с ней классической теории познания такое понимание имеется, то применительно к религии – далеко не всегда.

Это утверждение относится и к такой важной составляющей европейской и, шире, мировой культуры, как патристика, творчество отцов Церкви. Как отмечал еще в начале прошлого века исследователь творчества святых отцов В. А. Кожевников, «огромной ценности этих последних очень многие не понимают, и даже понять не могут, и именно потому, что едва знают, кое-как знают, а часто и совсем не знают». И в настоящее время, несмотря на появление множества качественных исследований по различным проблемам святоотеческой мысли, это высказывание не потеряло своей актуальности. По этой причине обращение к творчеству отцов Церкви, в частности, к их гносеологии представляется необходимым, способным обогатить современную теорию познания.

Степень научной разработанности проблемы. Исследований, в которых святоотеческая гносеология является главной темой сравнительно немного. Это, прежде всего, работы П. С. Христу «Учение святителя Григория Паламы о двойственном знании», архим. Плакиды (Дезея) «Познание Бога и место богослова в Церкви», Тихона (Софийчука) «Внутренняя целостность и Богопознание». Все это статьи, объем которых не позволяет выявить религиозные основания святоотеческой гносеологии с достаточной полнотой.

К работам, в которых, так или иначе, рассматривается святоотеческая гносеология, относятся исследования, посвященные отдельным свв. отцам. Это работы А. Алмазова, А. Бриллиантова, А. А. Бронзова, Василия (Кривошеина), Н. Виноградова, Ф. С. Владимирского, С. Л. Епифановича, С. Зарина, Иллариона (Алфеева), П. С. Казанского, А. Л. Катанского, А. Мартынова, П. Минина, В. Несмелова, И. Орлова, П. Пономарева, И. В. Попова, В. Преображенского, Н. И. Сагарды, К. Скворцова, С. И. Смирнова, И. И. Соколова, А. А. Спасского, В. Троицкого. Здесь же следует упомянуть работы архиеп. Филарета (Гумилевского), Л. П. Карсавина, Г. В. Флоровского, архим. Киприана (Керна), И. Мейен-

дорфа, К. Е. Скурата, А. И. Сидорова, посвященные не отдельным отцам Церкви, а тем или иным периодам святоотеческой мысли (впрочем, и в них, чаще всего, материал подается в форме последовательного рассмотрения творчества отдельных отцов Церкви). В этих работах, безусловно, содержатся интересные и важные мысли относительно святоотеческой гносеологии, однако они, в силу отрывочности, не дают целостного представления о ней и о причинах ее своеобразия, поскольку данная проблема не является для этих работ центральной.

Гносеология свв. отцов рассматривается и в рамках различных пособий по догматическому богословию. Однако эти работы имеют свою устоявшуюся логику, в рамках которой святоотеческая гносеология оказывается не представленной во всей полноте и логической последовательности, что, впрочем, и не входит в задачу этих пособий. К тому же, изложение в указанных работах предполагает специфическую терминологию, связь которой с гносеологией для неподготовленного читателя не очевидна.

Что касается работ светских авторов, то их сравнительно немного. Представители русской религиозной философии, постоянно апеллировавшие к христианской традиции, в своих реальных гносеологических построениях опирались не на святых отцов, а на платонизм и современную им западную философию.

В Советском Союзе данная проблематика по известным причинам не получила достаточного развития, хотя и появлялись работы, в которых рассматривалась святоотеческая гносеология. Среди наиболее интересных в этом плане работ можно отметить исследования С. С. Аверинцева, В. В. Бычкова, Г. Г. Майорова.

Большой вклад в изучение наследия отцов Церкви в советский период внесли исследования представителей эмиграции, прежде всего исследования Г. В. Флоровского, В. Н. Лосского, архиепископа Василия (Кривошеина), отца И. Мейендорфа, протопресвитера А. Шмемана.

В настоящее время появились новые интересные исследования творчества отцов Церкви. К ним относятся работы Д. И. Макарова, А. В. Ситникова, С. С. Хоружего, М. Л. Хорькова.

Анализ существующих на сегодняшний день работ позволяет констатировать тот факт, что те или иные авторы обращают внимание, как правило, на отдельные аспекты святоотеческой гносеологии, выделяя наиболее важные, с точки зрения их собственных научных интересов и приоритетов. По этой причине, несмотря на достаточно серьезную разработанность вопросов, касающихся святоотеческой гносеологии, в отечественной философской литературе до сих пор нет труда, систематически рассматривающего святоотеческую гносеологию с точки зрения религиозных оснований ее оригинальных положений.

Целью исследования является установление религиозных оснований своеобразия святоотеческой гносеологии.

Для ее достижения были поставлены следующие **задачи**:

- установить, как влияет христианский креационизм на гносеологию отцов Церкви;
- показать значение учения о божественных энергиях для святоотеческой гносеологии;
- выявить связь между пониманием Бога как Блага и особенностями святоотеческой гносеологии;
- проанализировать значение для святоотеческой гносеологии христианского представления о человеке как образе Божьем;
- показать связь между гносеологией святых отцов и христианским пониманием сущности и последствий первородного греха;
- установить, какое значение для гносеологии отцов Церкви имеет догмат Боговоплощения – центральный момент христианского вероучения.

Объектом исследования является гносеология (теория познания) святых отцов, в том виде, в каком она представлена в их текстах.

Предметом исследования являются религиозные основания специфики святоотеческой гносеологии. Проблемы доказуемости святоотеческих построений в рамки предпринимаемого исследования не входят. Работа ограничивается попыткой реконструировать сам ход мысли отцов Церкви, приводящий к возникновению оригинальной теории познания.

Методологические основы исследования. Методология исследования определяется спецификой как самой святоотеческой гносеологии, так и способа ее существования в текстах отцов Церкви.

У свв. отцов нет специальных трудов по теории познания. Их рассуждения на эту тему разбросаны по работам, посвященным самым разным проблемам. Поэтому первоначально был применен метод анализа, с целью вычленения рассуждений, имеющих отношение к гносеологии. При этом учитывался своеобразный «телеологический монизм» отцов Церкви, т.е. представление, согласно которому для любой дисциплины существует один и тот же объект исследования, для любой деятельности наличествует одна единственная цель – Бог. В сущности, и деятельность у человека в норме должна быть одна единственная – богонаправленная, имеющая лишь различные «оттенки», «модусы», в том числе и познавательный. Соответственно, для понимания гносеологической позиции свв. отцов необходимо учитывать не только их гносеологические (с точки зрения философии нового времени) построения, но и все остальные их мысли. В этой ситуации, как отмечает С. С. Аверинцев, исследователь ограничивает себя уже не формальным отбором материала, но исключительно модусом, в котором этот материал им рассматривается.

Отобранные таким образом тексты систематизировались, после чего, с использованием метода синтеза, были реконструированы основные положения святоотеческой теории познания. Анализ религиозного контекста этих положений позволил выявить религиозные основания их своеобразия.

Научная новизна исследования заключается в попытке выявить религиозные основания своеобразия святоотеческой гносеологии, показать связь ее основных положений с христианской онтологией и антропологией. В работе подробно рассматривается влияние христианского вероучения на выделение объекта познания, формулировку цели и метода достижения этой цели, характеристику субъекта познания, его познавательных возможностей. В результате, святоотеческая гносеология предстает в новом свете: ее необычные и непонятные, а порой и противоречивые, на первый взгляд, положения в действительности

оказываются хорошо продуманной системой, опирающейся на особенности христианского вероучения.

Положения, выносимые на защиту:

1. Креационизм и конституируемое им разделение всего сущего на божественное и тварное бытие определяют выделение отцами Церкви Бога в качестве преимущественного объекта познания, а также учение о непознаваемости природы (сущности) Бога, в связи с чем Его откровение (представленное прежде всего в Св. Писании) приобретает большое значение в теории познания отцов Церкви как основа и критерий познания.

2. Божественные энергии являются онтологическим основанием возможности реального, опытного познания Бога человеком, поскольку именно в своих имманентных миру энергиях Бог (по природе трансцендентный) может быть доступен тварным существам и в познании.

3. Метод уподобления Богу – обожение – определяется в христианстве пониманием Бога как Блага: поскольку Бог есть абсолютное Благо и Святость, постольку методом Его постижения является очищающая человека добродетельная жизнь по евангельским заповедям, которая просвещает человека и делает его познавательные способности универсальными.

4. Христианское представление о человеке как образе Божьем является антропологическим основанием возможности и необходимости познания Бога: человек способен познать Бога, поскольку знание о Нем имманентно присуще его природе как богоподобной. Вместе с тем, по причине того, что Бог есть Благо в бесконечной степени, необходимость дальнейшего Его познания является насущной задачей для любого тварного существа, на какой бы ступени совершенства он ни находился.

5. Грехопадение, существенно изменившее природу человека, в том числе и его познавательные возможности, сделало необходимым корректировку цели и метода познания в соответствии с наличным состоянием субъекта познания: цель формулируется как спасение, избавление от греха, препятствующего по-

стижению Бога, а метод – добродетельная жизнь – принимает форму аскетизма, понимаемого как борьба с грехом.

6. Боговоплощение – центральный момент христианского вероучения – имеет решающее значение и для святоотеческой гносеологии, поскольку после Боговоплощения возникает Церковь, в которой посредством таинств субъект познания получает возможность изменить свое состояние и выйти на качественно новый уровень – уровень непосредственного, опытного познания Бога.

Теоретическая и практическая значимость исследования. Теоретическая значимость диссертационного исследования заключается в попытке философского осмысления проблематики формально религиозной, однако, оказавшей и оказывающей существенное влияние на развитие философской мысли. Комплексный анализ гносеологической позиции свв. отцов, осмысление ее имманентной логики, помогают по-новому взглянуть на патристику, на ее место и значение, как в истории философии, так и в современной гносеологической проблематике.

Практическое применение материала диссертационного исследования возможно прежде всего в рамках вузовского курса философии, при рассмотрении таких разделов как «онтология», «теория познания», «антропология». В курсе «история философии» рассмотрение периода патристики может в значительной степени строиться на основе диссертационного исследования. Весьма продуктивным представляется использование диссертационного исследования при изучении русской религиозной философии, поскольку представители последней практически всегда апеллировали к православной традиции, считали себя ее продолжателями.

Апробация диссертации. Материалы диссертации обсуждались и получили рекомендацию к защите на заседаниях кафедры философии ЧГПУ и кафедры религиоведения УрГУ.

Отдельные идеи исследования докладывались на научно-практических конференциях «Проблема сущности человека и типа личности» (Челябинск, 2000), «Духовно-нравственное воспитание детей и учащейся молодежи: проблемы и

перспективы» (Челябинск, 2002) и на круглом столе «Пути повышения качества философского образования в средней и высшей школе» (Челябинск, 2003).

Структура диссертации. Диссертация состоит из введения, двух глав, разделенных на параграфы, заключения и списка использованной литературы.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во **введении** обосновывается актуальность выбранной темы, степень ее разработанности, определяются объект и предмет исследования, ставятся цель и задачи работы, формулируются положения, выносимые на защиту, раскрываются методологические основы исследования, его научная новизна.

В первой главе «Особенности святоотеческой онтологии и их влияние на гносеологию», состоящей из трех параграфов, специфика гносеологии отцов Церкви рассматривается в контексте христианской онтологии.

В первом параграфе «Креационизм как основа святоотеческой онтологии и его значение для теории познания» показывается влияние на гносеологию святых отцов библейского учения о творении мира Богом.

Первой особенностью святоотеческой гносеологии, вытекающей из библейского учения о творении мира Богом, является оригинальное понимание отцами Церкви объекта познания. С их точки зрения возможно и даже необходимо говорить о существовании преимущественного объекта познания, т.е. такого, который необходимо познавать в первую очередь. Этим объектом является Бог. Онтологическим основанием такой избирательности является особенности понимания мира и его отношения к Богу, вытекающие из христианского креационизма. Мир, как творение Бога, полностью зависим от Него, причем эта зависимость не сводится к необходимости Творца для появления мира, его существование без Бога также невозможно: все существующее, существует лишь в силу причастности к *Сущему*. По этой причине стремление к Богу, разнообразностью которого на уровне разумных существ является стремление к Его познанию, просто жизненно необходимо для любого тварного существа.

Следующий фактор, ослабляющий интерес отцов Церкви к земному миру – это христианское учение о том, что рано или поздно – после Второго Пришествия и Страшного Суда – мир существенно изменится, появится «новая земля и новое небо». Именно в этом мире и будет протекать большая, причем бесконечно большая часть жизни человека, почему и нет необходимости в подробном изучении мира в его настоящем состоянии.

Такое понимание земного мира не означает, что он не представляет познавательного интереса. При ближайшем рассмотрении земной мир оказывается даже весьма важным явлением, причем не только потому, что он создан Богом, но и как одно из пособий в деле постижения Бога. Способ постижения Бога, использующий это пособие именуется естественным богопознанием и опирается на различные места в Св. Писании, чаще всего на слова апостола Павла, сказавшего о Боге, что *невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы* (Рим. 1, 20). Однако и естественное богопознание природа как таковая не интересует, она интересна не сама по себе, а лишь как указатель на иную, нежели земная, реальность, ее предмет – это Бог.

Вместе с указанием на необходимость познания Бога, отцы Церкви постоянно подчеркивают, что ни естественное богопознание, никакие другие познавательные усилия человека не способны привести к постижению Его природы (сущности). Это указание на непознаваемость сущности Бога является второй особенностью святоотеческой гносеологии, вытекающей из креационизма и конституируемой им онтологией.

Согласно свв. отцам, опирающимся на слова Св. Писания *яко от несущих сотвори сия Бог* (2 Макк. 7, 28), все существующее не просто сотворено Богом, но сотворено из ничего. Безусловный (для свв. отцов) факт создания твари из ничего полагает непреодолимую пропасть между Творцом и творением, является причиной бесконечного отличия мира от Бога, причем не по тому или иному признаку, но в целом, по природе. Именно абсолютное отличие природ Творца и твари является причиной непознаваемости Бога для любого тварного существ-

ва. Все тварное в силу своей тварной природы неизбежно вынуждено ограничивать свои познавательные притязания тварным же.

Впрочем, учитывая уникальность объекта познания, ситуация не является столь безвыходной, как может показаться на первый взгляд. Дело в том, что, по мнению свв. отцов, Бог это не только и не столько объект, сколько субъект, Личность. Как Личность Бог способен к самораскрытию, к сообщению знаний о Себе. Более того, Бог не только может, но и хочет помочь людям, ведь христианский Бог – это Любовь, которая *хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины* (1 Тим. 2, 4). Поэтому, Бог сообщает те знания о Себе, которые самостоятельно не могли быть добыты человеком. Эти знания заключены преимущественно в Св. Писании – откровении Бога человеку. Именно непознаваемость сущности Бога делает Его откровение важнейшим источником знаний, а ревелационизм – важнейшей отличительной чертой святоотеческой гносеологии.

Но даже и возможности откровения ограничены, причем ограничены все тем же абсолютным отличием природ Творца и твари. Отцы Церкви подчеркивают, что Св. Писание записано посредством слов, которые имеют тварную природу, в силу чего и не могут адекватно выразить сущность Бога.

Во **втором параграфе** «Божественные энергии как онтологическая предпосылка возможности опытного богопознания» говорится о том, как, несмотря на трансцендентность природы Бога, возможно Его опытное познание.

В святоотеческой традиции постоянно подчеркивается, что хотя Св. Писание – это важнейший и незаменимый источник знаний о Боге, оно, тем не менее, является лишь начальным этапом в деле познания Творца. Человек не только может, но и должен стремиться к непосредственному, опытному познанию Бога, которое превосходит любой другой способ Его постижения и является целью познания, обозначаемой термином «обожение». Убеждение отцов Церкви в возможности достижения столь возвышенной цели имеет под собой прочное онтологическое основание – святоотеческое учение о божественных действиях/энергиях (греч. *ενέργεια*) и силах (греч. *δύναμις*).

Впервые учение о δύναμις и ἐνέργεια сформулировал Аристотель, хотя намеки на что-то подобное, как отмечает А. Ф. Лосев, постоянно встречаются уже у Платона. Это учение связано с аристотелевским пониманием соотношения материального и идеального, формы и материи, совмещая их в одном неразложимом процессе становления. При этом δύναμις понимается как потенция, возможное, а ἐνέργεια – как действительное, в которое, при отсутствии внешних препятствий, переходит возможное.

Отцы Церкви так же используют понятия δύναμις и ἐνέργεια в значении возможное и действительное, но существуют они в ином онтологическом контексте. И δύναμις, и ἐνέργεια в святоотеческой онтологии непосредственно связаны с понятием сущности или субстанции, понимаемой в смысле аристотелевской πρῶτη οὐσία, являются ее проявлением во вне.

Понятие δύναμις у свв. отцов имеет более узкое значение, чем у Аристотеля и используется главным образом в значении потенции движения. При этом, у отцов Церкви, в отличие от Аристотеля именно δύναμις является причиной движения, порождает его, почему и может быть переведено как «сила». Это отличие обусловлено тем, что свв. отцы опираются на библейское понимание силы, согласно которому она – суть активная причина, посредством которой совершается действие.

Слово ἐνέργεια имеет у свв. отцов два различных значения. Во-первых, ἐνέργεια есть самостоятельное движение естества, отличное от того, что произведено этим движением. Во-вторых, и то, что произведено, называется действием (ἐνέργεια). Первое значение говорит о проявлении сущности в движении. Второе значение указывает на важнейший признак сущего – способность проявлять свое существование. Именно второе значение слова «ἐνέργεια», которое может быть названо гносеологическим, позволяет понять как возможно опытное богопознание, обожение. Ведь если энергия вообще есть способность сущности проявлять свое существование, делать его доступным познанию и причастности, то божественная энергия делает доступным познанию и причастности Бога.

Говоря о соотношении понятий силы и энергии свв. отцы отмечают, что действие проявляет определенное свойство сущности. Однако для того, чтобы некоторое свойство проявилось в действии, необходимо некоторое посредствующее звено. Таким звеном и является сила – то, посредством чего сущность может проявлять себя вовне свойственным ей образом.

Наибольшее внимание гносеологическому значению божественных энергий уделил свт. Григорий Палама. Его главная заслуга заключается в том, что он дал четкий ответ на принципиально важный вопрос: «какова природа божественных энергий, в которых Бог проявляет Себя во вне?» Святитель настаивает на том, что хотя энергии Бога не тождественны Его сущности, однако они, так же как и сущность, являются нетварными. Нетварность божественных энергий является важнейшим моментом, поскольку только в этом случае можно говорить о реальном богообщении, о действительном обожении. Именно нетварная энергия Бога, называемая также светом, славой, благодатью и другими именами, является, по мнению свт. Григория Паламы и других отцов Церкви, источником обожения человека, только в ней, недоступный по своей сущности Бог доступен твари.

В третьем параграфе «Благо как онтологическая категория и основа учения о методе познания» говорится о том, почему свв. отцы считают самым эффективным способом познания Бога добродетельную жизнь.

Прежде всего отцы Церкви указывают на Св. Писание, в котором говорится, что *блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят* (Мф. 5, 8). В том же Св. Писании подчеркивается, что противоположность добродетели – грех – напротив, препятствует познанию Бога, удаляет от Него. Подобные рассуждения о добродетели и грехе с точки зрения дисциплинарного деления философии нового времени однозначно квалифицируются как этические. С точки же зрения свв. отцов, такие категории как, «добро» и «зло» не являются исключительно этическими. С не меньшим основанием они могут быть названы и онтологическими категориями, потому что Бог есть сама Доброта и Добродетель, сама Чистота и Благо, по сравнению с Которым *никто не благ* (Мф. 19, 17). Эта неразрывная связь этического и онтологического имеет большое значение для

разрывная связь этического и онтологического имеет большое значение для святоотеческой гносеологии, потому что целью последней является приближение к Объекту познания посредством уподобления Ему. Поскольку же Бог есть Благо, постольку уподобление Ему с неизбежностью принимает форму добродетельной жизни.

В связи с квалификацией Бога как Блага возникает проблема теодицеи, проблема объяснения происхождения зла при наличии благого и всемогущего Бога. Решающим фактором для правильного решения этой проблемы, по мнению отцов Церкви, является правильное понимание того, что такое зло. По этой причине сначала они подвергают анализу имеющиеся концепции зла. Среди них на первом месте стоит концепция, характерная для обыденного сознания. Зло здесь отождествляется с бедствиями человеческой жизни – войнами, болезнями, землетрясениями и т. п. явлениями. Анализируя указанное понимание зла, отцы Церкви отмечают, что хотя Бог действительно является причиной перечисленных бедствий, однако сами по себе они не есть зло, ведь бедствие и зло – это не одно и то же. Бедствие – это то, что неприятно для человека и субъективно воспринимается им как нечто отрицательное. Объективно же бедствие может быть и положительным явлением (например, как наказание за грехи, призванное отвлечь от их дальнейшего совершения) и, поэтому, может происходить от Бога, в то время как подлинное зло никогда и ни при каких условиях не может быть ни положительным, ни происходящим от Бога (хотя Он и «попускает» зло, уважая свободу воли разумных существ).

Второе ложное понимание зла связано с отождествлением его с материей. При этом, поскольку материя понимается как вечное, несотворенное начало, то и отождествленное с ней зло становилось самостоятельным началом, сущностью, совечной Богу. Подобное понимание зла встречается уже у Платона, однако до логического конца, до полного и беспощадного дуализма оно развивается в манихействе, причем именно в этической плоскости. Опровергая такое «бытийное» понимание зла, абсолютно чуждое библейскому мирозерцанию, свв. отцы постоянно подчеркивают, что нет ничего совечного Богу, все, вклю-

чая материю, создано Богом из ничего (которое понимается как абсолютное, полное небытие – οὐκ ὄν, а не как небытие в смысле лишенности любых качеств, как потенциальное бытие – μὴ ὄν), почему материя и не может быть злом.

Настоящее и единственное зло – это грех. Его появление связано с «разумными тварями» и поэтому оно появилось позднее мира и не является частью природы ни одного из сотворенных существ. Зло (= грех) – это не онтологическая, а антропологическая категория. Хотя зло оказывает влияние на все мироздание, однако зарождается оно внутри «разумных тварей», есть результат их свободного произволения.

Говоря о том, что такое добродетель, отцы Церкви отмечают, что добродетелью является только то, что названо так в Св. Писании. Перечень добродетелей у свв. отцов может быть более или менее подробным, однако все они сходятся в выделении общих признаков, обязательных для любой добродетели. Во-первых, добродетелью является только то, что совершается человеком произвольно. Во-вторых, добродетелью является только то, что совершается ради Бога, имеет Его своей конечной целью. В-третьих, делание добра ради Бога необходимо предполагает правильную веру в Него. Наконец, четвертым необходимым условием успеха добродетельной жизни является ее тотальность: все добродетели составляют единое и нерасторжимое целое, и только это целое является эффективным средством познания Бога.

Во второй главе «Христианская антропология и ее влияние на особенности святоотеческой гносеологии» состоящей из трех параграфов, специфика гносеологии отцов Церкви рассматривается в связи с христианским учением о человеке.

В первом параграфе «Богopodobие человека как антропологическое основание возможности и необходимости обожения» говорится о значении для гносеологии понимания свв. отцами человека как образа Божьего.

Свв. отцы, говоря о человеке, отмечают, что он, как и все остальное, создан Богом. Однако в иерархии тварных существ человек занимает первое место,

весь мир, вся тварь созданы для него. На это, по их мнению, указывает библейский рассказ о сотворении человека. Согласно этому рассказу (Быт. 1, 26-27), сотворение человека имело определенные особенности, отличающие его от сотворения всего остального и указывающие на его царственность. Во-первых, человек был сотворен последним, в шестой, заключительный день творения. Это, как отмечает свт. Григорий Нисский, указывает на то, что человек изначально создавался как «начальник» и даже «царь» твари. Во-вторых, сотворению человека, в отличие от всего остального, предшествует особое «совещание», на котором указывается на высокое достоинство творимого и цель его существования. Под высоким достоинством человека понимается утверждение Св. Писания о том, что человек создан *по образу Божьему* (Быт. 2, 27). Эта особенность человека является третьей и самой значительной причиной, по которой человек квалифицируется как венец творения, ведь во всем мире только он создан по образу Бога.

То, в чем заключается образ Божий в человеке, отцы Церкви понимают по-разному. Одни видят его в начальственной власти человека над тварью, другие считают, что под образом следует понимать невидимую и разумную душу человека. Свт. Елифаний Кипрский, учил, что вообще не нужно определять или утверждать, в какой части нашей природы запечатлен образ Божий, но необходимо просто признать, что он есть в человеке. В любом случае, указание на то, что человек есть образ Божий говорит о его изначальном богоподобии, о том, что стоящая перед ним цель – обожение, была в определенной мере и исходной точкой его существования. Первый человек знал Бога намного лучше, нежели его потомки, поскольку Бог с самого момента сотворения обитал внутри Адама. Относительно окружающей его тварной действительности Адам так же имел значительные познания, причем касающиеся самой сущности вещей. Говоря языком И. Канта, первый человек «созерцал» не феномены, а ноумены вещей. На это, по мнению отцов Церкви, указывает наречение Адамом имен животным, что имело не произвольный характер, но совершалось в связи с усмотрением сущности нарекаемых предметов.

Впрочем, не следует понимать первозданное состояние человеческой природы как предел совершенства, потому что, хотя ум первозданного человека был способным к «глубоким познаниям», но в то же время, как ум сотворенного существа, он был ограниченным. Адам должен был развиваться и совершенствоваться, стремиться к все более полному и всестороннему уподоблению Богу, обожению. По точному наблюдению И. Мейендорфа, образ Божий предполагает понимание человека как некоторого «открытого бытия, динамически ориентированного на дальнейший прогресс в Боге». Не случайно перед созданием человека Бог говорит о необходимости создать человека по образу и *подобию* Нашему (т.е. Св. Троицы), а при описании его создания говорится только о том, что человек создан по образу Божьему, без упоминания о подобии. Многие свв. отцы понимают это в том смысле, что образ – это то, что изначально присуще природе человека, а подобие – это цель, к которой он должен стремиться, то что предоставлено его свободной воле.

Указанное понимание человека как открытого для совершенствования «чреватое прямыми последствиями для теории познания». Эти последствия, говоря словами И. Мейендорфа, заключаются в возможности и необходимости уникальной «экспериментальной концепции Богопознания». Понимание человека как образа Божьего указывает на то, что Бог изначально создавал человека способным к достижению все большего богоподобия, что выражается в его изначальном богоподобии и в наличии у него разума и свободной воли, как необходимых условий для дальнейшего «прогресса в Боге».

Во **втором параграфе** «Первородный грех и особенности эмпирического субъекта познания» рассматривается связь святоотеческой гносеологии с христианским учением о грехопадении.

Несмотря на высокий статус человека, выраженный в учении об образе Божьем, отцы Церкви, говоря об эмпирическом субъекте познания, характеризуют его как плотского, ветхого человека, подчиненного греху. Причина столь разительного отличия в характеристике природы первозданного и современного человека заключается в грехопадении первых людей, в результате которого

человек становится подвержен нужде, болезням и смерти. Над ним начинает властвовать грех, который настолько тесно переплетается с человеческой природой, что воспринимается как естественный, изначальный. Именно греховность закрывает для человека Бога, поскольку Он, будучи абсолютным Благом, максимально далек от всего греховного. Впрочем, человек, попав под власть греха, и не стремится к Богу, потому что грех, нарушив субординацию составляющих человеческой природы, изменил его познавательную ориентацию: ум, попав под начальство тела, естественно ориентированного на поддержание земного существования, так же стал стремиться не к Богу, что для него естественно, а к земному. Одним словом, человек духовно ослеп, причем не только в отношении Бога. Говоря языком классической теории познания можно сказать, что именно грехопадение явилось причиной появления субъектно-объектных отношений. До грехопадения, до появления ветхого человека, Адам не был отделен не только от Бога, но и от мира, не только обладал знанием сущности тварных предметов, но и был их хозяином, господином тварного мира, который не был для него чужим и враждебным. После грехопадения, «заключившись в себе», человек начинает воспринимать и Бога и окружающий мир как нечто чуждое, внешнее, «объективное».

Грехопадение прародителей исказило не только их природу, но и природу всех остальных людей, потому что все они, согласно Св. Писанию, суть потомки Адама и Евы: *одним человеком грех вошел в мир*, – говорит апостол Павел, – *и грехом – смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому, что в нем все согрешили* (Рим. 5, 12). По этой причине цель познания – обожение – конкретизируется как спасение, спасение от власти греха и геенны огненной, ожидающей грешников.

Метод достижения цели в связи с пониманием наличного состояния человеческой природы также уточняется. Это означает, что поскольку главной особенностью природы ветхого человека является подчиненность, рабство греху, постольку достижение поставленной отцами Церкви цели – уподобления Богу – предполагает, прежде всего, избавление от греха, прекращение его «владычест-

ва» над человеком. Единственным же способом избавления от греха/зла является делание добра, почему и можно сказать, что метод познания лишь уточняется, не изменяясь по существу.

Детально метод обожения был разработан в рамках монашеской традиции, где он обозначается термином «аскетизм», «подвижничество». При этом аскетизм и монашество не тождественны, объем понятия «аскетизм» шире, чем объем понятия «монашество»; он обнимает собой всю совокупность приемов, необходимых для спасения. Хотя именно монашеская форма подвижничества является наиболее удобной для спасения/обожения, однако это не означает, что монашество есть путь, обязательный для каждого христианина, спастись можно и живя «в миру». Впрочем, необязательность монашества не означает необязательности аскетизма. Напротив, аскетизм необходим и даже неизбежен для христианина при любом образе жизни. Универсальность и неизбежность аскетизма объясняется ветхим, плотским состоянием природы человека, делающим невозможной жизнь по евангельским заповедям, и поэтому неизбежно предполагающим специальные методы борьбы с ветхостью, которые в совокупности и называются аскетизмом. При этом, как подчеркивают отцы Церкви, необходимо помнить два принципиально важных момента, без которых использование разработанных ими методов не может быть успешным. Во-первых, максимально быстрый и безопасный результат указанные они дают лишь при наличии опытного наставника, который уже достиг цели или, по крайней мере, значительно преуспел в ее достижении. Во-вторых, следует помнить, что не существует одного единственного набора методов, одинаково пригодного для всех, потому что грех властвует над каждым человеком особенным образом, почему и методы борьбы с ними должны варьироваться.

В третьем параграфе «Догмат Боговоплощения и его значение для святоотеческой гносеологии» говорится о том, что освобождение от власти греха и познание Бога стало возможным только после Боговоплощения.

По мнению свв. отцов ветхий человек не может самостоятельно бороться с грехом, не способен жить добродетельно, потому, что он почти до неразличи-

мости сроднился с грехом. Поэтому Бог, Который *хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины* (1 Тим. 2, 4), Сам освободил человека от рабства греху, необычным, не имеющим аналогов в других религиях, способом, кратко изложенным в догмате Боговоплощения. Согласно этому догмату «одно Лицо Св. Троицы, именно – Сын и Слово Божие – воплотившись, принес Себя плотью в жертву Божеству Отца, и Самого Сына, и Духа Святого, чтобы было прощено преступление Адама, вследствие которого грех властвовал над человеком». В результате совершилось воссоздание человека, которое свв. отцы приравнивают к новому рождению, а Христа называют Новым Адамом, «родоначальником святого племени избранных».

Боговоплощение имело огромное значение для святоотеческой гносеологии. Явление нематериального трансцендентного Божества в смертном человеческом теле представило в новом свете уже известные, но забытые ветхим человеком знания и открыло совершенно новые, никому из тварных существ ранее неизвестные истины. Прежде всего, Боговоплощение напомнило людям, погрязшим в грехах, что есть Бог, абсолютно отличный от любой твари, которая вся ему подчиняется. Для тех же, кто сохранил память об истинном Боге, воплощение Слова принесло качественно новые знания о Творце: Христос сообщил людям недоступную естественному богопознанию и лишь прикровенно выраженную в Ветхом Завете тайну троичности Божества. Самое же главное заключалось в том, что в результате Боговоплощения человек, избавившись от власти греха, вновь получил возможность достижения изначально поставленной перед ним цели – уподобления Богу: «Бог стал человеком, чтобы человек стал богом», пишет свт. Афанасий Великий. Свв. отцы постоянно подчеркивают, что именно это было главной целью Боговоплощения.

Боговоплощение не только сделало обожение возможным, но и на примере воспринятой Христом единичной человеческой природы на практике, опытно показало, что это такое. Особенно важно, что, в противоположность различным формам языческого мистицизма, Боговоплощение продемонстрировало, что обожению подлежит человек во всей своей полноте, включая материальную со-

ставляющую. Именно Боговоплощение показало истинную славу тела, способного быть храмом абсолютной Чистоты и Блага.

Местом нового, духовного рождения человека, по единодушному мнению свв. отцов, является Церковь. Именно в Церкви Христос реально присутствует и дарует блага, произошедшие вследствие Его «животворной смерти». Вне Церкви все эти блага бесполезны и не только не приводят к Богу, но и удаляют от Него. Важнейшими средствами приобщения человека к благам, происшедшим в результате Боговоплощения, являются таинства крещения, в котором ветхий человек умирает и рождается новый, миропомазания, которым человеку даруется Святой Дух и евхаристии (причащения), в котором, как отмечает св. Николай Кавасила, человек общается с самим Богом, Который соединяется с ним «совершеннейшим единением».

Способом сохранения даров Христа является добродетельная жизнь. Без нее эти дары остаются недейственными. Говоря об этом, свв. отцы постоянно подчеркивают, что рождение нового человека не есть автоматический процесс. Для того чтобы помощь Бога, даваемая человеку в таинствах, преобразила его в новую тварь, необходимо, чтобы и сам человек действовал соответствующим новой твари образом, т.е. жил добродетельно, по евангельским заповедям.

Вся же полнота возможного для человека знания будет явлена не в этой земной жизни, а в жизни будущей, после Второго Пришествия Христа, всеобщего Воскресения и Страшного Суда, когда, по словам апостола Павла *будет Бог все во всем* (1 Кор. 15, 28). При этом свв. отцы особо подчеркивают, что блаженного конца указанных событий достигнет далеко не каждый человек, а только тот, кто еще в этой земной жизни шел по пути, ведущему к Богу, т.е. вел добродетельную жизнь по заповедям Христовым в лоне созданной Им Церкви.

В заключении подводятся итоги исследования, даются окончательные обобщающие характеристики специфики святоотеческой гносеологии и ее причин, формулируются основные выводы, указываются возможные перспективы развития данной темы.

Основные идеи и положения диссертации отражены в следующих публикациях автора:

1) Преподобный Марк Подвижник о значении Священного Писания в деле воспитания личности // Проблема сущности человека и типа личности: материалы первой регион. межвуз. науч.-практ. конф., 20 декабря 2000г., г. Челябинск. – Челябинск: Изд-во Челяб. гос. пед. ун-та, 2001. – с.125-129

2) Непознаваемость Бога у святых отцов: причина и следствие // Материалы конференции по итогам научно-исследовательских работ аспирантов и соискателей ЧГПУ за 2002 год. Часть 1. – Челябинск: Изд-во ЧГПУ, 2003. – с.58-65

3) Мораль как познавательный метод // Духовно-нравственное воспитание детей и учащейся молодежи: проблемы и перспективы: Материалы межрегион. науч.-практ. конф. - Челябинск: Изд-во Челяб. гос. пед. ун-та, 2003. – с.130-132

4) Онтологические основы гносеологии святых отцов // Философская культура мышления: Сборник научно-исследовательских статей. – Челябинск: Изд-во ЧГПУ, 2004. Вып. 2 – с.134-151

5) Естественное богословие как метод Богопознания // Материалы конференции по итогам научно-исследовательских работ аспирантов и соискателей ЧГПУ за 2003 год. – Челябинск: Изд-во ЧГПУ, 2004. – с. 31-39

6) Святые отцы о манихейском понимании зла // Материалы конференции по итогам научно-исследовательских работ аспирантов и соискателей ЧГПУ за 2003 год. – Челябинск: Изд-во ЧГПУ, 2004. – с.40-43